

الأساس الأنطولوجي للأخلاق الأرسطية

د. الطاهر بن هلال

المعهد الأعلى لأصول الدين بتونس.

على وجه الإجمال، يبدو أنّ هناك مسلمتين رئيسيتين تحكمان وتوجّهان نظرية الأخلاق لدى أرسطو في مختلف مراحل تكوّنها وتطوّرها انطلاقاً من "البروتريبتيك" و"الأخلاق الأوديمية" حتّى "الأخلاق النّيوخوماخوسية" مروراً، في ما يبدو لجلّ مؤرّخي وشرّاح الأخلاق الأرسطية مثل جاغير وغوتيه وأوبانك، بـ"الأخلاق الكبرى"، وهذان المسلمتان هما، من جهة، وجود غاية أسمى للإنسان ومن جهة أخرى، إنّ هذه الغاية إنّ هي إلّا السّعادة⁽¹⁾.

في ذلك لا يختلف الموقف الأرسطي عن الموقف الأفلاطوني. ولكن، إذا كان أرسطو قد افتتح مؤلّفه "الأخلاق النّيوخوماخوسية"، على خلاف ما نجده في الصّفحات الأولى من "الأخلاق الأوديمية" من تقرّيز وتمجيد للسّعادة بفحص الاعتقاد السّائد بأنّ السّعادة هي قمّة غاياتنا على الأرض، فإنّ ذلك لا يمكن حمله على أنّه إقدام من جهة أرسطو على تقديم ما يمكن أن يسمّى برهنة أو

1) Aristote : Ethique à Nicomaque, I, 1,1094b13 et 1095a5 ; 2,1095b3 ; 1095b6 ; 6,1097b22 ; 7,1098b1.

استدلالات ميتافيزيقيا على وجود غاية قصوى للوجود الإنساني. إن هذه البرهنة أو بالأحرى، هذا الاستدلال قد تكفل به أفلاطون من قبل عندما بيّن أو بالأحرى اعتقد أنه بيّن أنّ الخير هو غاية كافة أفعالنا وقد اعتبر أنه قد أثبت، وفق مبدأ استحالة الذهاب إلى اللانهاية، وجود معشوق أول من أجله نحب كل ما نحب.

غير أنّ ما سنعمل على بيانه والاستدلال عليه، في نطاق هذه المقالة، هو أنّ فلسفة أرسطو في الأخلاق مبنية على أساس فلسفته في الوجود دون أن تكون قد استطاعت أن تقطع تماما مع الإيتيقا الأفلاطونية.

لذلك سنحاول الإجابة عن الأسئلة التالية :

(1) ما هو تصوّر أرسطو للخير ومن هناك للفضيلة والسعادة ؟

(2) كيف كان تعامل أرسطو مع هذه المفاهيم محكما بتصوره للوجود ؟

إنّ التّصوّر الأرسطي للمفاهيم الأخلاقية الأكثر أهمية كمفهوم الفضيلة والخير والسعادة قد تطوّر في اتجاه مخالف لوجهة نظر أفلاطون ويبدو أنّ هذا التّطوّر قد أدرك أوجه في مؤلّف "الأخلاق النّبخوماخوسية" حيث تتناغم آليات التّحليل الأرسطي للمفاهيم الأخلاقية مع المبادئ والمقدمات الأمبيريقية التي تحكم أنطولوجيا أرسطو وتمشيّه الإيستيمولوجي الخاصّ وذلك بالقياس إلى مؤلّقيه الأولين " البروتربتيك " (وهذا المؤلّف لم يتمّ الوصول إليه إلّا مؤخرا نسبيا وما وصل منه هو مجموعة من المقاطع لا تمثّل سوى ثلث الكتاب تقريبا) و"الأخلاق الأوديمية" واللّذين ينتميان إلى المرحلة المثالية من مراحل فلسفة الأخلاق الأرسطية (2).

منذ الصّحاحات الأولى من " الأخلاق النّبخوماخوسية " يشرع أرسطو في نقد فكرة الخير في صيغتها الأفلاطونية.

2) A ce propos, voir notamment B.Dumoulin : "Recherches sur le premier Aristote", Vrin, Paris, 1981.

إنَّ أرسطو يعترض على إمكانية أن يقرَّر بين جميع الخيرات مثال مشترك وذلك لسبب أساسي، أنطولوجي، مائل في أنَّ الخير يظهر بصورة ومعان مختلفة بمقدار صور الوجود أو الكينونة ومعانيها. من ذلك أنَّ الخير في مقولة "الجوهر" إنما هو الله والعقل، وفي مقولة "الكيف" إنما هو الفضائل، وفي مقولة "الكم" هو القياس، وفي مقولة "الإضافة" هو النافع، وفي مقولة "المتى" هو الفرصة، وفي مقولة "الآين" هو الوضع المنتظم، والأمر كذلك بالنسبة إلى بقية المقولات. ومن ذلك كله يخلص أرسطو إلى استنتاج عام مؤداه أنَّ الخير لا يسعه أن يكون أو أن يمثل ضرباً من العام المشترك بين جميع تلك الصور والمعاني. إنَّ هذا الاعتراض من قبل أرسطو يعني أنَّ هذا الأخير ينقد التصوّر الأفلاطوني للخير استناداً إلى أنطولوجيته الخاصة ومقوماتها الأساسية، ونعني جدول المقولات الأرسطية التي تملك، بالإضافة إلى دلالتها اللغوية، دلالة أنطولوجية مؤكدة⁽³⁾. يؤكد أرسطو أنَّ الخير ليس واحداً لأنَّه إن يكن كذلك فإنه لا يمكن أن يوجد في كل المقولات بل في واحدة منها فقط، والحال أنَّه في كل منها مع تغيير دلالاته ونمط وجوده. إذن، بدلاً من الحديث عن الخير بصيغة المفرد يجب الحديث عن خيرات متعدّدة دون أن نصل، انطلاقاً منها، إلى صورة جامعة توحيدها في فكرة أو مثال واحد مشترك. هذا استدلال أول يعتمد جدول المقولات. الاستدلال الثاني يعتمد بالأحرى معطيات الخبرة ويتفق، على هذا النحو، مع التمشي الواقعي الذي تعزّز في "الأخلاق النيقوماخوسية" قياساً إلى التمشي المثالي الموروث عن أفلاطون والذي اصطبغت به الأخلاق الأرسطية في صياغتها الأولى. يمكن صياغة هذا الاستدلال الثاني كما يلي: الأشياء أو الموجودات المندرجة تحت مثال واحد (بلغة أرسطو: تحت جنس واحد) تكون موضوع علم واحد (كل علم يدرس جنساً معيَّناً من أجناس الوجود). ينتج عن ذلك أنَّه لا يمكن أن يوجد علم واحد لجميع الخيرات.

3) J. Vuillemin : De la logique à la théologie, pp66-77, Ed. Flammarion, Paris, 1967.

ولكنّ الواقع يظهر، بما لا يدع مجالا للشك، وجود عدّة علوم حتّى بالنسبة إلى خيرات تدرج تحت مقولة واحدة، كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى مقولة "المتى" حيث أنّ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكريّة، وفي المرض هو علم الطبّ.

بعد هذه المناقشة المستندة، في ذات الوقت، إلى دواع أنطولوجيّة ومنهج يستند إلى معطيات التجربة والخبرة يدعونا أرسطو إلى ترك كلّ هذه المسائل جانبا ليظهر عيبا آخر، عيبا أكبر تتضمنه الأخلاق الأفلاطونيّة الحائمة دوما حول مثال مجرد، مثال الخير. في هذا المستوى يركّز أرسطو على الطّابع اللّاعلمي للأخلاق الأفلاطونيّة. فإذا كان الخير، الذي أسند على وجه الخطأ، من وجهة نظر أرسطو، إلى أشياء بمثل تلك الكثرة، مفارقا ومنفصلا، فمن الواضح أنّه لا يمكن أن يحوزه الإنسان أو أن يتعاطاه وهو ما يبرز، من جهة، الطّابع فوق - إنسي للأفلاطونيّة ومن جهة أخرى، كنتيجة لذلك، عدم جدواها على المستويين العمليّ والأخلاقيّ على وجه الخصوص.

من خلال هذه المناقشة (وقد أخذت شكل حوار : نقد أفلاطون ثمّ اعتبر الاعتراض الممكن على نقده ثمّ أجاب على الاعتراض، وهو ما يوحى بصعوبة التخلّي تماما وبشكل نهائيّ عن الأفلاطونيّة من قبل أرسطو كما سنبيّن ذلك في إيّانه) يتحدّد السّؤال الأرسطيّ في مجال الأخلاق في مرحلة نضجه وفي اختلافه عن السّؤال الأفلاطونيّ. إنّ السّؤال الأرسطيّ يمكن أن يصاغ على النحو التّالي :

ما هو أسمى خير يمكن لفاعليّة الإنسان أن تصل إليه أو، على الأقلّ، أن تضعه كغاية أسمى ؟

قبل البحث في جوانب إجابة أرسطو عن هذا السّؤال، نريد أن نضيف كلمة في ما يتصل بكيفيّة طرح السّؤال على النحو الذي طرح به. إنّ تغيير

صياغة السؤال الأخلاقي من جهة أرسطو، وبالقياس إلى الصيغة الأفلاطونية، قد أملت عدة اعتبارات مختلفة ولكنها تتبثق عن واقعية أرسطو والتي أملاها تصوّره للوجود عامة وللجوهر على وجه الخصوص.

إنّ أرسطو يرفض أن يكون هناك وجود لما يسمّيه أفلاطون مثال الخير. ومردّ هذا الرّفض ليس مجردّ معاداة مبدئية أو ظرفية يكنّها أرسطو للمثالية الأفلاطونية أو للمثل المجردة القائمة في اللّزمان. إنّ مردّ هذا الرّفض هو أنّ الخير، كما هو الشّأن بالنسبة إلى الوجود، لا يمثّل جنسا. إنّ لا يملك وحدة الجنس وإنّما يملك مجردّ وحدة مماثلة. ولذلك فهو، كالوجود أيضا، يوجد داخل كلّ مقولة دون أن تختصّ به إحداها. وهنا يمكن أن يتبادر إلى الذّهن السؤال التّالي : لماذا لا يمكن، في نظر أرسطو، أن نجد علما له كموضوع الخير بما هو خير والحال أنّه قد قال بإمكانية إقامة علم له كموضوع الوجود بما هو موجود؟ إنّ إجابة أرسطو عن هذا السؤال كامنة في أنّ ذلك العلم، لو أمكن له أن يكون، لن تكون له، على أيّ حال، أيّ فائدة.

إنّ هذه الإجابة، بغضّ النظر عن قيمتها النظرية من ناحية الوضوح والدقّة والعمق، تمثّل نوعا من البراغماتية الأرسطية في مجال الأخلاق يدفعه إلى الابتعاد عن التّصورات والمفاهيم المجردة التي لا تجدي نفعا، بالنسبة إلى الإنسان، في مجال ما هو عمليّ. ومع ذلك، فإنّ هذه الإجابة تفصح عن شيء آخر تتجلّى من خلاله الواقعية الأرسطية، لا على مستوى موضوع المسألة الأخلاقية وإنّما على مستوى المنهج ذاته والكفيل بدراسة تلك المسألة.

إنّ المعنى الأعمق لواقعية أرسطو، في معالجة المسألة العملية في بعدها الأخلاقي، يكمن في رفضه لإمكانية توخيّ منهج واحد عندما يتعلّق الأمر بدراسة مواضيع ذات طبائع مختلفة. من ذلك، مثلا، ما يقوله أرسطو في شأن علم الهندسة من جهة والعلوم العملية أو اللّغوية : فكما لا يمكن أن نكتفي في

مجال علم الهندسة بمجرد الإقناع، كذلك لا يمكن أن نطلب من صاحب العلوم العملية أو اللغوية براهين (4).

إنّ المنهج لدى أرسطو يتحدّد بحسب طبيعة الموضوع. ولذلك، فلا بدّ من مراعاة طبيعة موضوع كلّ علم من العلوم واستنباط منهج كفيل بأن يبلغنا طبيعة ذلك الموضوع بالذات دون أن نسعى أو نأمل في إمكانية توسيع مجال استخدامه لدراسة مواضيع أخرى، أي أجناس أخرى من أجناس ما هو موجود. ولذلك، فإنّ امتلاك العلم إنّما يعني بالنسبة إلى أرسطو، امتلاك ضرب من القياس تكون فيه النتيجة، في كلّ مرّة منتمية إلى نفس الجنس الذي تنتمي إليه المقدمات، ومن ذلك الانتماء بالذات إنّما تستمدّ النتيجة، كمقدماتها، سمة الضرورة وقيمة صدقها في آن معا.

وبالفعل، فإنّ "الأخلاق النبخوماخوسية" و"الميتافيزيقا" والمؤلفات الأرسطية الرئيسية الأخرى تظهر أنّ أرسطو، في نفس الوقت الذي يسعى فيه إلى رسم حدود البحث كلّ مرّة، يفكر في شأن المنهج الواجب استعماله، على أنّ طبيعة الموضوع هي التي تحدّد نوعيّة المنهج. ليس هناك إذن منهج واحد يمكن سحبه على جميع الموضوعات لدى أرسطو، وهذا ما يقيم الدليل، مرّة أخرى، على واقعيّة أرسطو على المستوى المنهجيّ في حدّ ذاته وليس فقط على مستوى المواضيع والغايات، وهو ما يعبر عن نوع من الإصغاء الدائم لخصوصيات الموجود الذي يبقى الأوّل دائما بالنسبة إلى عمل الفكر الأرسطي.

لقد بيّنا منذ حين السّؤال الأرسطي المركزي في ما يتعلّق بالمسألة الأخلاقية وقد أجاب أرسطو عن ذلك السّؤال معتبرا أنّ أسْمى خير يمكن لفاعليّة الإنسان أن تبلغه أو على الأقلّ أن تضعه كغاية قصوى إنّما هو السّعادة. ولكن ما السّعادة من وجهة نظر أرسطو ؟ من بوسعه أن يكون سعيدا ؟ وبعبارة أخرى، ما هي شروط تحصيل السّعادة وكيف الوصول إليها ؟

4) Aristote : E.N, 3,1094b23-27.Voir Leblond : logique et méthode chez Aristote.

يصرّح أرسطو أنّه من طبيعة السّعادة أن تكون قابلة لأن تدرك من طرف كلّ إنسان ولكن بشرط أن يكون، قبل كلّ شيء، مؤهّلاً للحياة الفاضلة. لا ريب أنّ أرسطو بمجرد الحديث عن شروط لتحصيل السّعادة، كما كان أيضاً شأن أفلاطون، إنّما يعلن عن موقف مخالف بل ومناوئ للرؤية السقسطائية. فالسقسطائيون يؤكّدون أنّ التّربية هي الشرّط الوحيد لتحصيل السّعادة. إنّهُ بوسع المدرسة (المدرسة السقسطائية) أن تجعل من أيّ إنسان، كائن ما كانت استعداداته أو مؤهلاته، رجلاً قيماً وإنساناً سعيداً فاضلاً. أمّا أرسطو، وفي ذلك يلتقي مع أفلاطون، فيرى أنّ التّعليم والتّربية لا يمكن لهما إلّا تحقيق الاستعدادات الطّبيعيّة التي يولد بها أيّ مترشّح للإنسانيّة بالرّغم من أنّ هذه الاستعدادات ليست في حدّ ذاتها فضائل وإنّما هي بالأحرى أشكال من الانفعالات تجعل الإنسان مهياً لهذه الفضيلة أو تلك بنوع من الميل الطّبيعي فيه. ولكن، في غياب هذه الاستعدادات فإنّه ليس بوسع التّربية أن تفعل أيّ شيء. إنّ هذه الاستعدادات ليست رهناً بإرادة الإنسان وإنّما هي بالأحرى نتاج لنوع من الفضل الإلهي أو الفاعليّة الإلهيّة الحرّة وهي ترتبط في عقلية اليوناني عموماً، بفكرة "النصيب" من حيث نسبة توفّرها وتعدّره.

إنّ هذا الفضل أو هذا الاستعداد الفطري للسّعادة لا يمسّ في نظر أرسطو، إلّا العدد القليل من النّاس. وينتج عن ذلك أنّ المرشّحين للسّعادة وللحياة السعيدة يشكّلون، كما لدى أفلاطون، الأقلّيّة النّادرة من البشر. ولكن، إذا كان أفلاطون قد ركّز بشكل أساسي على هذا الصّنف من عوائق تحصيل السّعادة، نعني العائق الطّبيعيّ المبني مباشرة على خلفيّة ميتافيزيقية تفسّر المرئي بالأمري (أي الاختلاف الموجود بين البشر بإرادة حرّة للآلهة) فإنّ ما قد ركّز عليه أرسطو ليس هو هذا الشرّط الميتافيزيقي، شرط توفّر الاستعداد الفطري لتحصيل السّعادة، لأنّ التّركيز على هذا الشرّط لا يمكن إلّا أن يكون في علاقة تنافريّة متوتّرة مع نزعتة التّجريبيّة التي يجب ألاّ تعتمد إلّا على دروس أو معطيات الخبرة لفهم وتفسير ما هو كائن.

لذلك، فإنَّ أرسطو ينبغي أن تكون الطَّبيعة أو الآلهة هي التي حرمت منذ البداية وبشكل ما قبلي العدد الأوفر من البشر من أن يكونوا أهلاً للسَّعادة. إنَّ ما يركِّز عليه، كشرط لتحصيل السَّعادة، إنّما هو الوضع الاجتماعي المناسب لنيل السَّعادة أو الاقتراب منها على الأقلِّ والتركيز على هذا الشرط يتناغم مع واقعيَّة أرسطو ويعيد إليها توازنها الذي يصاب أحياناً بشيء من التخلخل نتيجة تأثير أفلاطوني لم ينجح أرسطو في القطع التام معه قطّ.

يصرِّح أرسطو بأنَّ قلة الثَّراء والظُّروف الاجتماعية الصَّعبة تقوم بدورها عائقاً هاماً أمام تحصيل السَّعادة وربّما أمكن أن نجد في ذلك سبباً من شأنه أن يوضِّح لنا كيف أنَّ أرسطو، على خلاف أفلاطون، لا يقصي بل يضمّن مفهوم السَّعادة وشروط تحصيلها مجمل الخيرات الجسديَّة والخيرات الخارجيّة من مال وعلاقات وأصدقاء، طالما أنَّ الخيرات الخارجيّة أدوات الجسد، وهذا بدوره، بعد أن كان قد اعتبر في "البروتريتيك" وكذلك في "الأخلاق الأوديمية" عائقاً أمام النَّفس في سعيها نحو السَّعادة، قد أصبح ينظر إليه في "الأخلاق النِّيخوماخوسية" نظرة أدائيّة حيث اعتبر أداة للنَّفس والحال أنَّ السَّعادة إن هي إلّا فاعليَّة نفسيّة.

إنَّ اعتماد المعطى الماديّ أو الاجتماعي كشرط لتحصيل السَّعادة قد دفع أرسطو إلى التأكيد على أنَّ هناك ضروباً وأصنافاً من العيش لا يمكن اعتبارها عندما يتعلّق الأمر بهذا التَّحصيل. وباختصار، فإنَّ هذا التَّحصيل متعذّر جدّاً، هذا إن لم يكن مستحيلاً، بالنسبة إلى العبيد والفلاحين والحرفيين والتَّجار والأطفال وحتى بالنسبة إلى المرأة .

في هذا المستوى، وقبل التَّساؤل حول من هو المعنيّ بمسألة تحصيل السَّعادة من وجهة نظر أرسطو، نريد أن نلاحظ شيئاً في موقف أرسطو من شرطيّ السَّعادة المذكورين حتّى الآن، شرط الطَّبع وشرط الوضع، أو شرط الفطري وشرط المكتسب. فإذا كان أفلاطون قد ركّز على الشرط الأوّل لدحض

موقف السفسطائيين فإنّ هؤلاء قد ركّزوا على الشرط الثاني لتفنيده موقف الفيلسوف. يمكن أن نقول إنّ أفلاطون يعتبر ناحية ما هو جوهرية في الإنسان، نعني النفس في حين يعتبر السفسطائيون ناحية ما هو عرضي، نعني الخيرات الآتية من خارج. وأرسطو، بأخذه بعين الاعتبار الشرطين معاً، إنّما يحاول أن يجد طريقه، طريقاً يؤلّف فيه بين الجوهري والعرضي وذلك نظراً للصعوبات التي انتهت إليها الأفلاطونية انطلاقاً من تصوّر مجرد للوجود، ومن هناك للخير الأسمى كما وقع بيانه من جهة، ولفساد الموقف السفسطائي من جهة أخرى.

إنّ ما نريد أو ما نحاول إبرازه، من خلال هذه الملاحظة وانطلاقاً منها، هو وجود نوع من التماثل بين نظرية الوجود لدى أرسطو (الوجود الذي تتعدّد صورّه ولكن دائماً بالنسبة إلى صورة أساسية، صورة الجوهر) ونظريته في الأخلاق، أخلاق السعادة⁽⁵⁾.

إنّ مسألة السعادة لا تطرح جدّياً، من وجهة نظر أرسطو، إلّا بالنسبة إلى الرّجل العدل. فما الذي يحدّد هذا الرّجل؟ ما هي علامته؟

إنّ الإنسان العدل، بكلّ ما تقتضيه العبارة من معان وأوضاع فطرية ومكتسبة هو ذلك الذي يملك حياة منتظمة قائمة على إرادة مستتيرة بالعقل ويملك الكثير من الخيرات المادّية بحيث لا يهتمّ بمسألة تحصيل القوت بل ينصرف نحو تحقيق الوظيفة المميّزة للإنسان، وهذه الوظيفة إن هي، لدى أرسطو ذاته، إلّا التفكير وفق شروط الحياة التأمّلية بوصفها غاية مطلقة ونهائية في حدّ ذاتها.

إنّ لكلّ عضو من أعضاء الجسد وظيفة تخصّه. غير أنّ الإنسان له وظيفة خاصّة به وهي إدراك الكليات والصّور المشتركة بين أشياء متجانسة.

5) A ce propos , voir mon article : « science et philosophie chez Aristote, pp 23-24 (Concernant la notion d'être).

ذلك لأنّ الإنسان إنّما هو من هو بنفسه العاقلة لا النباتيّة ولا الحيوانيّة. معنى ذلك أنّ طبيعته أو ماهيّته المميّزة والتي تحدّد وظيفته المميّزة توجب عليه، ليكون إنسانا بالفعل أو ليحقّق تلك الماهيّة، أن يعيش تلك الحياة العقليّة التي إنّما هي طريقه نحو خيره الأعظم، بل هي خيره الأعظم الذي بوسعه أن يطمح إليه وأن يطلّاه.

قبل أن نمرّ إلى التّساؤل حول سبيل أو سبل تحصيل السّعادة من قبل الإنسان العدل، أي حول الشّروط المتبقّيّة لذلك التّحصيل، نوّد أن نبدي ملاحظة حول فكرة وجود وظيفة مميّزة للإنسان واعتبار أنّ هذه الوظيفة إن هي إلّا الحياة التّأمليّة.

إنّ هذا الموقف من السّعادة القائمة أصلا في حياة التّأمّل والتّملّي يبيّن، في حدّ ذاته، أنّ أرسطو، حتّى في مرحلة نضجه الفكري، لم يستطع التّخلّص تخلصا تامّا كاملا من الرّؤية الأفلاطونيّة لكبريات المسائل الميتافيزيقية كمسألة: ما الإنسان وهل من معنى لوجوده؟ لقد ابتعد أرسطو عن أفلاطون ولكنّه لم يقدر على القطع معه. لقد أشرنا منذ حين إلى أنّ موقف أرسطو من السّعادة وشروطها الفطريّة والمكتسبة يريد أن يكون حدّا وسطا بين التجريد الأفلاطوني المتّجه صوب الجوهر، والحسويّة (Sensualisme) السّفسطائيّة المعتبرة للأعراض. بيد أنّ أرسطو لم يستطع أن يبني موقفا من السّعادة من شأنه أن يدّعي الاعتدال بين موقفين متباعدين إلى حدّ التّناقض. ولذلك، فإنّه بحصره للوظيفة المميّزة للإنسان في نشاط التّأمّل إنّما ينقاد بسهولة غريبة صوب زاوية النّظر الأفلاطونيّة للسّعادة بناء على تصوّر، أفلاطوني هو الآخر، للإنسان بوصفه نفسا عاقلة وليس جسدا.

من هذه النّاحية، أيّ فارق معتبر يمكن الحديث عنه بين الأخلاق النّيخوماخوسيّة وأخلاق البروتربنيك؟ ألا يمكن أن يقال عنها ما قيل عن الميتافيزيقا أو فلسفة الوجود لدى أرسطو أي أنّها، في ذات الوقت، واحدة

ومتعددة ؟ وكما انحازت الميتافيزيقا إلى المقولة الأولى، مقولة الجوهر، حيث غدت لاهوتا انحازت أيضا أخلاق أرسطو إلى الوظيفة الجوهرية للإنسان، وظيفة التعقل ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة يمكن الوصول إليها من خلال الإجابة التي يقدمها أرسطو عن السؤال التالي: كيف يستطيع الإنسان العدل أن يكون سعيدا ؟

يمكن أن نختزل عناصر الإجابة الأرسطية في القضية التالية : يكون الإنسان سعيدا عندما يعتاد سلوكا بالفعل يكون مطابقا لطبيعته المميزة والمائلة في تلك النفس العاقلة المتعقلة للوجود ولذاتها ولواجب الوجود أو المحرك الأول الذي هو معشوقها الأعظم.

متى فكر الإنسان في شروط وظيفته المميزة وأدركها أثر، بحكم تلك المعرفة بالذات، الاعتدال والانضباط على الإفراط والتفريط. إن هذه الفكرة تفصح عن شرط آخر أساسي لتحقيق السعادة: إنه شرط اكتساب الفضائل. فما الفضيلة لدى أرسطو ؟ وكيف تكون شرطا أساسيا لتحقيق السعادة ؟

وفق مقياس كتب لأرسطو أن يعرف به، في مجال الأخلاق، فإن كل فضيلة، مهما كان مستوى أو مجال انبساطها، ماثلة في أنها "حدّ وسط" بين طرفين متقابلين مردولين يمثلان الشر بالنسبة إلى الإنسان ويتأديان به إليه.

إن هذا التحديد للفضيلة، بوصفها وسطا عدلا بين الإفراط والتفريط، بحاجة إلى تدقيق حتى لا يساء فهمه. إن الفضيلة صفة تدلّ على كمال الفعل، أي أن هذا الفعل يمثل قمة من جهة كماله الأخلاقي بحيث لا يحتمل زيادة أو نقصانا كما أن كمال الأثر الفني في أنه لا يقبل أن تزيده أو تنقص منه شيئا. فعلى هذا النحو إذن وبهذا المعنى تكون الفضيلة حدّا وسطا بين طرفين مردولين أو بين أطراف بعضها مفرط وبعضها مفرط وجميعها مردول بقدر ما هو شرير.

لذلك، وبما أنّ السّعادة إنّ هي إلّا فاعليّة النفس المميّزة وقد اكتملت بتحصيل الفضائل، فإنّه لا بدّ من دراسة التّصوّر الأرسطي للفضيلة وأقسامها حتّى نكوّن فكرة دقيقة عنها.

يتحدّث أرسطو عن الفضيلة وهو يعني فضيلة النفس لا فضيلة الجسد وتحديدًا فضيلة النفس في معناها الشامل من جهة أنّ الجزء الشّهواني منها يندرج ضمن هذا المعنى بالمشاركة، باعتبار خضوعه أو ضرورة خضوعه، بالأحرى، للجزء العاقل من النفس (E.N, I, 13, 1102a5-7). إنّ الحديث بهذا الشكل قد يوحي بتبعيّة أرسطو المطلقة لأفلاطون في نظرة كلّ منهما للفضيلة. لذلك فإنّ أرسطو قد عمد، خاصّة في مستوى الكتاب السّادس من "الأخلاق النّرخوماخوسيّة" إلى التّنبية إلى أنّه، من وجهة نظره، لا توجد سوى فضيلتان للإنسان وهما الحكمة كفضيلة للعقل العملي من جهة والفلسفة كفضيلة للعقل النظري. إنّ هذا التّقسيم تحديداً هو الذي يحكم نظريّة الفضيلة لدى أرسطو وهو يختلف كفاية، في ما يبدو، عن التّقسيم الأفلاطوني للفضائل إلى عقلية وأخلاقية.

إنّ هذين الفضيلتين الأرسطيتين تعبّران عن الدور المزدوج للنفس العاقلة في معناها العامّ ونعني دور القيادة الذي من خلاله يسعى العقل إلى تحقيق وإحكام سيطرته على الرّغبة وكلّ ما هو دونه من حيث الوجود والماهية من جهة، ودور التّأمّل والتّملّي الذي يعيش العقل، بموجبه وفيه وبمعزل عن الجسد، حياته المميّزة كمدرّك لذاته ولكلّ ما هو أسمى منه وجوداً وماهية .

غير أنّه لا بدّ من توضيح بشأن العلاقة التي يقرّها أرسطو بين الحكمة والفضيلة في صورتها الأخلاقية أو العملية. إنّ الفضيلة الأخلاقية والحكمة لا تحيلان مباشرة إلى فضيلة واحدة أو إلى نفس المستوى من الفضائل بالرّغم من أنّهما تتدرجان ضمن الدور القيادي للعقل من ناحية أنّه يتّجه صوب الفعل أي من جهة أنّه عقل عملي. وبالفعل، فإذا كان المقصود من الحكمة تلك الفضيلة التي بواسطتها يتحقّق كمال العقل من حيث أنّها تعزّز قدرته على إدارة وقيادة

كلّ ما هو، أنطولوجيًا، دونه مرتبة وشرفا، فإنّ المقصود من الفضيلة الأخلاقية إنّما هو تلك الفضيلة المتّجهة بالأحرى صوب المقود أو ما يجب قيادته أي صوب الرّغبة وما شابها من قوى الجسد لتدعم انصياعها لإمرة العقل كعقل عمليّ.

أمّا في ما يخصّ الفضيلة ذاتها فيمكن أن نرى أنّها تكتسي لدى أرسطو مظهرين : مظهرا موضوعيا، وآخر ذاتيا. فأمّا الموضوعي فيتمّ بموجبه التّركيز على موضوع الفضيلة. وأمّا الذاتي، ويمنحه أرسطو أهميّة تحليل أكبر، فيتمّ التّركيز، لتوضيح جوانبه، على الكيفيّة التي يجب أن يتوخّاها سلوك الإنسان حيال ذلك الموضوع.

هناك مصطلح يُلخّص موضوع الفضيلة وهو مصطلح "الحدّ الوسط"، مصطلح غالبا ما تختزل فيه نظريّة أرسطو في الفضائل بأسرها، كلّ ذلك بالرّغم من أنّ فكرة الحدّ الوسط ليست ابتكارا أرسطيا خالصا. من ذلك أنّه بالإمكان العثور عليها لدى الفيتاغوريين ولدى أفلاطون نفسه في مجال الرياضيات ⁽⁶⁾ ومن هناك، في ما يبدو، قد تسرّبت إلى مجال الفعل الأخلاقي.

إنّ هذه الفكرة، فكرة الحدّ الوسط، قد تغيّرت دلالتها تدريجيّا لدى أرسطو وذلك من جهة أنّها اكتست في حدود "الأخلاق الأوديمية" مغزى كمّيّا، أي أنّها لم تملك بعد دلالتها الأخلاقية إلّا في "الأخلاق النّيكوماخوسية" ⁽⁷⁾. غير أنّ الأهمّ من ذلك هو أن نعرف أنّ أرسطو ينظر إلى الفضيلة كحدّ وسط لا موضوعيّ وإنّما ذاتيّ، أي أنّه ينظر إلى الفضيلة وأقسامها الكبرى وأجناسها المختلفة بالعودة إلى مقياس ذاتيّ، هو مقياس الإنسان أو الذات الإنسانية وطبيعتها كمقياس وهذا تحديدا ما انتهى إليه ر.أ.قوتية لما قال : " إنّ الحدّ

6) Platon: Gorgias, 507e-508a; Rep, I,349e-350c; Timée, 47bc.

7) Aristote: E.E,I,4,1096a25-26; E.N,II, 5,1106a26-27.

الوسط للفضيلة الأرسطية ليس حدّ وسط موضوعي وإنما هو حدّ وسط ذاتي " (8).

ولكن لا بدّ من توضيح: إنّ أرسطو لا يعتبر ما هو " ذاتي " بمعنى يصير معه مقابلاً لما هو " موضوعي " وإنما ليدلّ على أنّ قضايانا الأخلاقية، حول ما هو فاضل في السلوك وما هو ليس كذلك بحاجة إلى مرجع أو مقياس، وهذا المقياس إنّ هو إلّا الإنسان العدل أو، ببساطة، الإنسان كإنسان وهذه العودة إلى الإنسان كإنسان هي بمثابة العودة إلى قاعدة أو مبدأ أنطولوجي بوصفه " واقعة " أو " شيئاً " (9).

وبالفعل، فإذا كانت الفضيلة هي دائماً الحدّ الوسط وإذا كان تحديد هذا الحدّ إنّما يقع من جهة الذات لا الموضوع، فإنّ ما ينتج عن ذلك هو أنّ واجبات الفضيلة تتحدّد لا بالعودة إلى مبدأ أنطولوجي متسام ومفارق، ولا حتّى بالعودة إلى نظام الطبيعة العامّ وإنّما بالعودة إلى الطبيعة المميّزة للإنسان باعتباره كائناً أو موجوداً مندرجاً، في موقع محدّد، في نظام طبيعي تراتبيّ.

إنّ هذا ما نجده لدى أرسطو حيث ربط بأوثق العرى بين الفضيلة في معناها الأخلاقي ومعنى الواجب. يقول أرسطو: " الحدّ الوسط هو أنّ نفعل ما يجب ومتى يجب وفي الظروف التي يجب فعله فيها وتجاه من يجب وللغاية التي تجب وكما يجب " (10). على هذا النحو، فإنّ الحدّ الوسط إنّما يعني ما يجب اختياره.

ولكن ما الذي يحدّد الحدّ الوسط أو، بكلمة أخرى، الواجب؟ إنّ جواب أرسطو مائل، بمعنى ما، في قوله: " إنّ الحدّ الوسط هو أنّ نفعل وفق القاعدة

8) R-A.Gauthier, La morale d'Aristote, p 72,P.U.F,1973.

9) Aristote, E.N,II, 3,1105b5.

10) E.N,II, 5,1106b2 1-24; III, 10,1116a7;IV,7,1123b14.

الصّحيحة " وهي فكرة تتردّد بشكل ملفت للانتباه في "الأخلاق الأوديمية" وخاصة في "الأخلاق النّيوخوماخوسية" (11).

إنّ القاعدة الأخلاقية، وإن كانت تجد أفضل تجسّداتها العينية في الإنسان العدل أو الحكيم فذلك لسبب رئيسيّ وحيد وهو أنّ الإنسان العدل يمثّل التّجليّ الأكمل لصورة الإنسان وقد تحقّقت بالفعل (12). والحكيم أو الإنسان العدل إنّما هو الإنسان الفاضل بحقّ لأنّ امتلاك الفضيلة لا يكون إلّا إذا اعتادت النّفس على ذلك الاستعداد الدائم والاختيار الإراديّ بشكل يكاد يكون تلقائياً لكلّ ما من شأنه أن يشارك، بأعلى درجة ممكنة، في تحقيق كمال الذات الإنسانية بحيث يطابق سلوكه الفعليّ ماهيته بوصفه نفساً عاقلة (13).

لذلك، فإنّ مفهوم الحدّ الوسط أو الفضيلة والقاعدة الأخلاقية أو الحكيم، بالإضافة إلى التّمييز بين الإراديّ واللاإراديّ تمثّل مفاهيم رئيسية في الأخلاق الأرسطية.

يسلم أرسطو بأنّ الحكمة معرفة، وفق التّحديد الأفلاطوني للكلمة. غير أنّها معرفة من نوع خاصّ يوجب التّأكيد على طابعها العملي. لا ريب أنّ جميع الفضائل، عقلية كانت أم أخلاقية، تندرج لدى أرسطو، ضمن جنس واحد من جهة أنّها تمثّل في الذات ما يمكن أن نسمّيه طبعاً أو عادة (hexis) وهذه العادة إن هي إلّا تحقّق بالفعل لصورة الإنسان كإنسان، أي لحقيقته الأنطولوجية الموجودة، أولاً، بالقوّة. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ جميع هذه الفضائل تلتنقي لتساعد مالكها على حسن أداء مهمّته. غير أنّ هذه المهمّة تختلف.

فباعتبار هذين الوجهين للفضائل كان لا بدّ من الحديث عن عقليّن أو نمطين من عمل العقل، نظريّ وعملي. إنّ موضوع العقل النظريّ أو القوّة

11) E.E, II, 4, 1220b27-28; 5, 1222a8-10; E.N, VI, 1, 1138b19-20; II, 6, 1106b36, 1107a1.

12) E.N, II, 6, 1107a1-2; VI, 13, 1144b27-28.

13) E.N, VI, 5, 1105b19, 1106a12; 6, 1106b36.

العاقلة من النفس هو الكليات الضرورية وغايته معرفة الحقيقة. أما موضوع العقل العملي المتجه صوب الجانب الشهواني أو الراغب من النفس فهو استعمال الوسائل الضرورية المناسبة استجابة للشهوة المتبصرة أو اللذات الحقيقية. وهكذا، فإنّ أهم ما يحدّد هذا العقل هو الغاية التي يتابعها وهي توجيه الفعل، حتّى أنّ موضوعه إنّ هو إلّا موضوع الفعل نفسه وهذا الموضوع المشترك هو في آن واحد موضوع تفكير وموضوع رغبة. لذلك، فإنّه ليكون فعلنا فاضلا يجب من جهة أن نعرف حقيقة موضوع فعلنا وفي نفس الوقت، وإن كان من جهة أخرى، أن نرغب فيه بتعقل وحكمة.

إنّ هذا الالتقاء بين حسن التفكير والرغبة الحكيمة هو تحديدا ما يؤدّي إلى أخذ القرار ومن هناك إلى فعل ينصبّ على الحدّ الوسط وبذلك يكون فعلا خيرا فاضلا⁽¹⁴⁾.

إنّ الفرق بين الحكمة والفضيلة الأخلاقية يكمن في أنّ الحكمة بالرغم من أنّها تعتبر ضمن الفضائل العقلية، فإنّها لا تقف عند حدود المداولة والحكم بل تؤسّس القرار وتوجّه الفعل وبذلك يكون لها دور القيادة. ومعنى ذلك أنّها لا تعرف فقط: إنّها تفعل أيضا⁽¹⁵⁾. ولأنّها تفعل، فهي تتضمّن الرغبة. على هذا النحو، يمكن أن نلاحظ أنّ الفضيلة الأرسطية لا تتعارض مع المثالية الأخلاقية لأفلاطون وإنّما ميزتها أنّها تأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعية والواقعية للفعل الإنساني، دون أن يعني ذلك أنّ أفلاطون قد غضّ الطرف تماما عن هذه الظروف⁽¹⁶⁾.

وعلى هذا النحو، يمكن أن نقول إنّ القاسم المشترك الأساسي بين العقليين إنّما هو البحث عن الحقيقة والالتزام بها عمليّا. أمّا الفارق الأساسي بينهما

14) E.N, VI, 2, 1139a31.

15) E.N, VII, 2, 1152a8-9.

16) Platon: Rep, VI, 484d, VII, 520c, 539e; Philèbe, 62a-c.

فماثل في أن العقل النظري يطلب الحقيقة الثابتة أبداً في حين أن ما يرغب فيه العقل العملي هو موافقة السلوك للحقيقة في المجال العملي، أي للواجب في موقف معين وفي ظروف محدّدة. كما أن هناك اختلافاً ثانياً بينهما ويتمثل في طريقة البحث أو اتجاّاهه. ففي حين ينزل العقل النظري، بموجب مبدأ الاستنباط، من المبادئ العامة صوب نتائج خاصّة، يصعد العقل العملي، وفق منطق استقرائي من الخاصّ إلى العام، أي من أوضاع وحالات خاصّة ومحدّدة نحو المبدأ أو المبادئ التي تحكمها وتفسّرها.

إنّ العقل العملي منبع الحكمة العمليّة التي تتضمّن مجموع الفضائل الأخلاقيّة والفضيلة، في معناها الصّحيح والدقيق، أي في معناها الأخلاقيّ، هي العمل بالخير لأنّه كذلك. ومن هنا ذهب أرسطو إلى أن الرّجل الذي يفعل الخير إرضاء لإشارة من غيره يكون أقلّ قيمة من ذلك الذي يفعل الخير لأنّه واجب. كما تتحدّد غاية العقل العملي في دفع الإنسان إلى التّرقّي صوب خيره الأعظم، نعني السّعادة والسّعادة في أرقى درجاتها إن هي، لدى أرسطو كما لدى أفلاطون، سوى مزاوله دائمة لحياة التأمّل العقلي لأنّ هذه الحياة هي الموافقة والمحقّقة لماهيّة الإنسان المميّزة بوصفه نفساً عاقلة.

بعد تحديده للمفاهيم الرّئيسيّة التي تقوم عليها نظريّته في الخير والحياة الفاضلة والسّعيدة يتساءل أرسطو عن السّبب أو الأسباب التي من شأنها أن تفسّر لنا إقدام الإنسان على التخلّي عن الفضائل بل وعلى ارتكاب الشّرور.

إنّ ميزة أرسطو، بالقياس إلى أفلاطون، ماثلة في تجنّبه للفرضيات الميتافيزيقيّة التي لا يمكن اختبارها تجريبياً وهي تلك التي تقول إنّ الإنسان خير أو شرّير بطبعه. إنّ نزعتة الواقعيّة وثقته في معطيات الخبرة الحسيّة وانطلاقه من الحالات الخاصّة المتعيّنة جعلته، على المستوى المنهجي على

الأقل، يرفض صراحة مثل تلك الفرضيات حيث قال : "إننا لا نولد أخيارا أو أشرارا بطبعنا" (17).

إن الفضائل والرتائل ومختلف أفعالنا من خيرة وشريرة إن هي إلا مكتسبات تغزو طبيعيتنا بحكم فعل العادة فينا. ولا ريب أن ذلك يعني أو يفترض أن الخير كالشر ليسا حالتين موجودتين بشكل ما قبلي في النفس، أي بالطبع والجبلة وإنما هما، على النقيض من ذلك، فاعليتان للذات. لذلك يرى أرسطو أنه من خلال الارتباطات والعلائق مع الآخرين يصير البعض أخيارا والبعض الآخر أشرارا. إن الفضيلة الأخلاقية هي دائما، كما بينا، نتاج العادة بحيث لا توجد فضيلة أخلاقية لدى أي منا بطبيعة متأصلة كامنة فيه.

ولذلك، أكد أرسطو على أننا لا نصير عادلين إلا بالقيام والالتزام بالأفعال العادلة. إن الفضيلة الأخلاقية إنما تولد وتتمو ويتعزز وجودها بمعاودة الأفعال الفاضلة. لكن هنا نود أن نطرح هذا السؤال : إذا كان الأمر على هذا النحو فما سرّ تشديد أرسطو على الفضائل، دون الرتائل، بوصفها نتاجا للعادة؟ هل معنى ذلك أن في الإنسان شيئا من الميل إلى الرذيلة والشر؟ أم أن ذلك التشديد فرضته العلاقة الجدلية الحجاجية التي يقيمها أرسطو ضدّ القائلين بطبيعة الإنسان الأصلية كما هو الحال بالنسبة إلى سقراط وأفلاطون؟

يؤكد أرسطو أن بحث الإنسان عن اللذة وتفضيل كل ما من شأنه أن ينتج الإحساس بها على كل خيار أو فعل يقتضي نصيبا من العناء والألم هو الكفيل بأن يفسر لنا سبب إقدام الإنسان على الجور وارتكاب الشرور. لذلك يقول : "إنما نفتقر الشر بسبب اللذة التي نستشعرها منه ونحجم عن فعل الخير بسبب الألم الكامن في معاناة يقتضيها القيام به" (18).

17) E.N, II, 5, 1106a5.

18) E.N, II, 1, 1104b10-15.

من هناك، يقرّ أرسطو بأنه تبعاً لمواقف الناس من اللذة يصير بعضهم اختياراً وبعضهم الآخر أشراراً وذلك حسب إقدامهم على فعل ما يتضمن لذة أنية مباشرة أو إجمامهم عن ذلك مفضلين ارتياد طريق نجد الخير في نهايتها ولكنها مملوءة أشواكاً. إنّ الإنسان الفاضل العدل يأخذ موقفاً حازماً صارماً أمام سحر اللذة الجذاب أما الشرير فيضعف وبخاصة أمام اللذة "والحال أنّ الفضيلة... لها دائماً كموضوع ما هو أصعب"، ولذلك فهي تقتضي قدرة فائقة ودائمة على تحمّل المتاعب في الحاضر من أجل خير لاحق⁽¹⁹⁾.

وبطبيعة الحال، فإنّ ما يزيد في سهولة وكثرة فعل الشرّ وصعوبة وقلة فعل الخير هو أنّ الفاضل في الأفعال هو دائماً وسط واحد يتموقع ضمن أوضاع متطرّفة، مفرّطة أو مفرطة، مردولة لا حصر لها وهو ما عبّر عنه أرسطو بقوله: "إنّ الغلط متعدّد الصوّر في حين لا يسعنا أن نصيب الفضيلة إلّا بصورة واحدة" ولذلك فإنّ الأول يسير والثاني صعب⁽²⁰⁾.

ولذلك اعتقد أرسطو أنّ سبب إقدام الإنسان على ارتكاب الشرّ يكمن في تهاون وتقصير حيال ضرورة أن يسبق الفعل فعل المداولة العقلية أو التعقّل (Phronesis) أو الحكمة التي تخول لنا، في وضع أو ظرف محدّد، أن نحسن العمل بحيث نختار، من بين الممكنات المتاحة، أفضلها بالنسبة إلى العقل أو، بلغة أرسطو، الحدّ الوسط.

لذلك، فإنّه على الإنسان، بحكم امتلاكه العقل والإرادة، أن يجعل جميع أفعاله واختياراته تتبع من مداولة فكرية وتعبر عن اختيار حرّ خاصة إن علمنا أنّ الخير لا يتميّز عن اللذة، موضوع الرغبة، إلّا إذا توفّر لدينا تقدير أكثر دقّة،

19) E.N, II, 2, 1105a5.

20) E.N, II, 5, 1106b25-30.

تقدير يبني على أساس درجة وضوح أكبر في عملية المداولة التي تسبق قرار الاختيار وتنفيذه (21).

يمكن أن نعترض على هذا الموقف الأرسطي الذي يبدو كأنه يعادي اللذة وذلك بدعوى أننا نخضع إلى اللذة والبحث عنها بالرغم منا، أي بشكل لا إرادي. ولكن أرسطو يردّ على ذلك معتبرا أنه من المخجل دائما أن نلقي بالمسؤولية عن فعل الشرّ على القوة القاهرة للذة. لذلك يقوم بحصر الأفعال اللاإرادية والاضطرارية في الفعل الذي يكون سببه خارجا عن ذات الفاعل دون أدنى معاضدة من جهة الذات المتعرضة للضغط (22). ومن هناك يتحدّد الفعل الإرادي أرسطيا بوصفه الفعل الذي يكون سببه في الفاعل نفسه (23). معنى ذلك أن الفعل الإرادي يتحدّد سلبيًا كنقيض للفعل القسري الذي يوجد سببه خارج الفاعل. إن هذا التمييز يتطابق بشكل ملفت للنظر مع التمييز الذي أقرّه أرسطو في فيزيائه بين الحركة الطّبيعية والحركة القسريّة (24).

ومع ذلك فإنّ الابتعاد عن الرذيلة والشرّ وملازمة الفضيلة غير مشروط، لدى أرسطو، بمبدأ واحد وإنّما بعدّة مبادئ في نفس الوقت. ذلك من حيث أنّ الفضيلة تقتنر بالمداولة والإرادة والاختيار. ومعنى ذلك أنّها، لدى أرسطو، غير قابلة لأن تختزل في شرطها العقلي أو في المعرفة. من هنا نتبيّن كيف أنّ أرسطو، على خلاف سقراط وأفلاطون، لا يمنح المعرفة نفوذ تحديد مطلق وشبه آلي للإرادة.

وبالفعل، إذا كان الإنسان العدل أو الحكيم غير قادر على الجور فذلك، حسب سقراط وأفلاطون، لأنّ معرفة القيم والغايات ومقتضيات الخير والعدل

21) E.N, II, 3,1105a28; 3,1105b5, 4,1106a3.cf J.Moreau : Aristote et son école, p201, P.U.F, 1962.

22) E.N, III, 1,1110b15.

23) E.N, III, 3,1111a20.

24) Physique, IV, 8,215a1-4.

تحدّد اتجاه الإرادة بشكل آلي وعلى الفور. أمّا بالنسبة إلى أرسطو فإنّ ما يجعل الإنسان العدل عاجزا عن الأفعال المضادة للفضيلة هو استعداد ثابت للطّبع (25).

إنّ المعرفة أو المداولة العقلية لا تتدخل في الفعل إلّا من جهة أنّها ضروريّة لتحديد الحدّ الوسط الذي يجب على السلوك، ليكون فاضلا، أن يطابقه مع أنّ تلك المطابقة تظلّ، استنادا إلى المعرفة وحدها، مجرد إمكان ولا تحصل تلك المطابقة بشكل آلي وإنما تقتصر إلى عامل آخر ليس أقلّ أهميّة من عامل المعرفة وهو عامل الطّبع أو العادة .

لذلك، فإنّ أرسطو يرفض القول بأنّ الأفعال الخيرة إرادية وأنّ الأفعال الشرّيرة لا إرادية وفق مقولة "لا أحد شرّير بإرادته" معتبرا أنّه لا يعقل أن نمدح شخصا على خير فعله ولا نلومه على شرّ قد اقترفته يداه بدعوى أنّه لا يعرف. ومن هنا يستنتج أنّ جميع أفعالنا إرادية وأنّ الإنسان يفعل الخير والشرّ إراديا وذلك بحكم تعوده على هذا النوع أو ذاك من أنواع السلوك.

إنّ أرسطو يزيّد الأمور توضيحا حيث يلاحظ أنّ فعل الشرّ يعود بالأحرى إلى عيب أو مرض يصيب الإرادة بحيث يبدو لها خيرا ما هو في الحقيقة شرّ.

ومع ذلك، فإنّنا نشعر هنا بشيء من التردّد لدى أرسطو حول المبدأ الأساسي للفضيلة، أي هل هو المعرفة أم الطّبع المكتسب. وبالفعل، فإنّ أرسطو يصرّح بأنّ مسألة وجود الشرّ في أفعال البشر لا ترتدّ إلى طبيعة الإرادة بقدر ما ترتدّ إلى حظّ البشر من الجهل والمعرفة بحيث يمكن أن نفعل الشرّ إراديا ومع ذلك عن جهل لأنّ أرسطو يعتبر جاهلا لا فقط من لا علم له بل أيضا من لم يكن سيّد نفسه، أي ذلك الذي لم يسيطر العقل عنده على بقيّة الدوافع بحيث يكون عاجزا عن التّمييز بين السعادة واللذّة.

25) C.Despotopoulos : Aristote, p 53,Ousia, 1983.

ولكن هل يعني ذلك أنّ اللذة شرّ لدى أرسطو أو عائق يحول دون
تحصيل السعادة ؟

إنّ محاولة الإجابة عن هذا السؤال هي تحديد ما سيقودنا إلى الكشف
عن الخلفية التي تقوم عليها نظرية الأخلاق الأرسطية بأسرها.

إنّ نظرية أرسطو في الأخلاق، في الخير والسعادة والفضيلة لا تقوم
على أساس موقف عدائي بشكل مبدئي من اللذة بمجرد أنّها كذلك، وإنّما تقوم
بالأحرى على أساس تمييز في اللذات نفسها بين لذات صادقة حكيمة خيرة
وأخرى كاذبة غيبية شريرة.

ولكن : ما هو المقياس أو المرجع الذي علينا دائما الاحتكام إليه بحيث
يمكننا في كلّ حالة، من التمييز بجلاء بين اللذة الصادقة الخيرة واللذة الكاذبة
الشريرة ؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تكشف حقيقة الارتباط الذي أقامه أرسطو بين
نظريته في الأخلاق عموما وفي السعادة بشكل خاص من جهة وميتافيزيقا
الوجود عنده من جهة أخرى، وهذه الميتافيزيقا تقمّ الأساس الأنطولوجي
لنظرية أرسطو في الأخلاق عموما وموقفه من اللذة على وجه الخصوص.

فمن المعلوم أنّ الميتافيزيقا الأرسطية هي، بدرجة أولى، ميتافيزيقا
الجوهر (ousiologie). على أنّ الجوهر الأرسطي ليس فكرة أفلاطونية وإنّما
هو في الغالب، هذا الجوهر الواقعي أي الفرد الذي يمكن في حالات عديدة، أن
نشير إليه بالإصبع. غير أنّ هذا الفرد محدّد في كينونته ووجوده بصوره خاصّة
وهي الماهية التي تجعل منه ما أو من هو. بيد أنّ تلك الماهية أو تلك الصورة
لا تغدو صورة متحققة إلّا بالفعل طالما أنّ الفعل هو ما يسمح بتحقيق مختلف
الاستعدادات الكامنة بالقوة في صورة الفرد أو ماهيته، وهكذا يكون بوسعه أن
يبلغ بصورته الكمال الخاصّ به. من هنا كان لا بدّ لهذا النشاط أو الفاعلية
المحققة لكمال صورة الإنسان أن تكون متضمنة للذة.

إنّ ما يصبو إليه الفرد ليس اللذة في حدّ ذاتها وإنّما هو وجوده وكمال ذلك الوجود، وهذا السّعي نحو تحقيق الذات أو صورتها من المحال أن يكون غير متضمّن للإحساس باللذة.

السؤال إذن : ما معنى أن يكون المرء من هو ؟ وبعبارة أخرى: ما الإنسان ؟ يجب أرسطو على هذا السؤال معتبرا أنّ في الإنسان قوى تجعله شبيها بكائنات أخرى كالنبّاتة والحيوان. ولكن صورته أو ماهيته تملك ما يميّزها عن تلك الكائنات.

إنّ الاختلاف النوعي للإنسان إنّما تمثّله القوة العاقلة وحدها من مجموع قوى النفس. غير أنّ قيمة هذه القوة غير ماثلة في مجرد وجودها بالقوة وإنّما تكمن في تحقيقها الفعلي حتّى تغدو هي المحددة لكلّ ما يصدر عن الإنسان الفرد من أفعال. وهذا التّحقق الفعلي يجد أفضل تمظهراته ووسائل الإفصاح عن نفسه في فاعليّة النفس الأرقى أي في الحياة التأمّلية. وهذه الحياة التأمّلية لها لذّتها الخاصّة وهذه اللذة خير فاضلة أي أنّ لها قيمة أخلاقيّة.

لا جرم أنّ هذه الحياة التأمّلية تقتضي الاعتدال والعدل بيد أنّ الاعتدال، ما يفهمه أرسطو، إنّما يكون متى كان الإنسان سيّد نفسه وهو مالا يكون إلّا إذا تحقّقت سيادة النفس العاقلة على الشّهوانيّة.

من هنا يمكن أن نفهم كيف أنّ اللذات قسمان. فمنها الخير ومنها الشرّيرة. إنّ اللذة الخير هي تلك التي تتّبع أفعالا ضروريّة لاكتمال الحياة بما في ذلك الحياة التأمّلية للعقل. إنّ الإفراط والتّقرّيط وحدهما شرّ. ذلك لأنّهما يحيدان بالإنسان عن أن يكون من هو، أي أنّهما لا يحترمان الفارق النوعي الذي يسم الإنسان ويميّزه. وبذلك فهما لا يساعدان على تحقيق صورته المميّزة. في مجموع هذه الحالات (أي في حالات الإفراط والتّقرّيط) تتعارض اللذة مع الفضيلة والسعادة من جهة، وبذلك يحيد الإنسان عن صورته كإنسان.

لذلك اعتبر أرسطو أنه لا بدّ من أن تتقاد الرّغبة إلى العقل. ومن جهة أخرى فإنّ اللذة النّابعة من فعل التعقّل والتأمّل هي الأفضل لأنّها الأكثر مطابقة لصورة الإنسان المميّزة.

لا ريب أنّ اليونانيين قبل أرسطو، قد قالوا بدونيّة الملذّات الحسيّة بالقياس إلى لذة التأمّل. غير أنّ ما كان يعوزهم، قبل أرسطو، هو امتلاك مبدأ دقيق يمكن في جميع الحالات، من تحديد اللذّات الخيرة ويميّزها عن غيرها. في غياب ذلك المبدأ يمكن لأيّ منّا أن يتناقض في مواقفه من اللذة.

إنّ أهميّة الموقف الأرسطي من اللذة، بالقياس إلى كافّة المواقف التي سبقته بما في ذلك موقف أفلاطون، تكمن في تقديمه معيارا أو مقياسا دقيقا ثابتا يجعل قيمة كلّ نوع من أنواع اللذة تساوي قيمة النشاط أو الفاعليّة التي تنتج عنها. لذلك فإنّ المهمّ هو أن يفعل المرء وفق الجوهر المكوّن لماهيته، أي وفق نمط وجوده المميّز، والفعل الأفضل والأصدق هو الذي يستجيب لصفة الإنسان الجوهرية بوصفه نفسا عاقلة.

وهكذا فإنّ الأخلاق، في تصوّرها الأرسطي، لا تعني شيئا آخر غير ما به يكون الإنسان إنسانا، أي نفسا عاقلة متعلّقة. ولكن، على هذا النّحو، ألا تتقلّص المسافة بين واقعيّة أرسطو ومثاليّة أفلاطون في نظرة كلّ منهما للإنسان؟ وللفضيلة؟ وللسعادة؟